

Crítica de la razón conquistadora: Vitoria y la transmodernidad.

Dr. Luis Alejandro AUAT Universidad Nacional de Santiago del Estero

buho@arnet.com.ar

Enrique Dussel ha propuesto en diversos escritos¹ un segundo concepto de modernidad, el que incluye la consideración de la "otra cara" de la Modernidad racional eurocéntrica: la de la América dominada, explotada y encubierta irracionalmente.

Nos proponemos en esta comunicación discutir su interpretación del papel jugado por Francisco de Vitoria, pues sostenemos que éste ejerció una verdadera crítica de la razón conquistadora, que explicitamos en cuatro puntos: reconocimiento del otro, re-flexión autocrítica, distinción del *ius communicationis* respecto del proceso "civilizatorio", y articulación de conceptos que permiten superar las antinomias de la modernidad transpirenaica. Con ello, el concepto ampliado de modernidad que propone Dussel encuentra en Vitoria un punto de apoyo fundamental, en orden a re-crear una tradición de pensamiento político iberoamericano bajo el paradigma mundial de "Modernidad/Alteridad" (hacia una "Transmodernidad").

La tesis de Dussel

Dussel afirma que hay dos conceptos de "Modernidad": uno eurocéntrico y otro mundial. El primer sentido entiende a la Modernidad como un proceso de emancipación –que se cumple en Europa fundamentalmente en el siglo XVIII-, una "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. La segunda visión de la modernidad consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser –Europa- "centro" de la Historia Mundial, a partir de las ventajas comparativas ganadas con la conquista de América por parte de España y Portugal². Dussel no niega el primer sentido de la modernidad, pero lo subsume y lo explica por el segundo: "el siglo XVII es ya fruto del siglo XVI", el 'ego conquiro' precede al 'ego cogito', "la conquista de México fue el primer ámbito del *ego* moderno". Así, América Latina entra en la Modernidad como la "otra cara" dominada y encubierta.

Ahora bien, si la Modernidad tiene un núcleo racional *ad intra* fuerte, como "salida" de la Humanidad de un estado de inmadurez racional, realiza por otra parte, *ad extra* un proceso irracional que se oculta a sus propios ojos. Dice Dussel que esto constituye el contenido mítico de la Modernidad, esquematizado en siete puntos: a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada; b) la superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos como exigencia moral; c) el camino de dicho proceso educativo debe ser el seguido por Europa; d) como el bárbaro se opone al proceso civilizador, se debe ejercer en último caso la violencia para remover los obstáculos para tal modernización (y aquí Dussel menciona a la "guerra justa colonial"); e) esta dominación produce víctimas inevitables, con el sentido cuasi-ritual de sacrificio salvador; f) para el moderno, el bárbaro tiene una "culpa" -oponerse al proceso civilizador- (y aquí Dussel hace la referencia a Vitoria diciendo de éste que "admite como última razón para declarar la guerra, el que los indígenas opongan impedimentos a la predicación de la doctrina cristiana"³); por último, g) por el carácter civilizatorio de la Modernidad, se interpretan como inevitables los sufrimientos o costos de la modernización de los otros pueblos atrasados, de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc.

Por eso, si se pretende superar la "Modernidad" hay que negar la negación producida por el mito de la Modernidad, esto es, afirmar la alteridad del otro negado y negar la inocencia de la Modernidad, des-cubriendo la otra cara oculta y esencial a la "Modernidad": el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, etc. Sólo entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la "razón emancipadora", entendida como 'falacia desarrollista' de la razón ilustrada y eurocéntrica. Esto es posible cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro, entonces la razón moderna es trascendida, no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta y hegemónica. No se trata, dice Dussel, de un proyecto pre-moderno, ni anti-moderno, ni post-moderno, sino "trans-moderno", "por *subsunción real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada ('el Otro' que la Modernidad), por negación de su carácter *mítico* (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional)"⁴.

El papel de Vitoria

Dussel admite que hubo voces distintas en el proceso de la conquista. Pero sólo destaca a Bartolomé de las Casas como quien "propuso en su obra *De unico modo*, que los europeos debían usar argumentos, racionalidad y testimonios de buena vida en vez de la violencia en pleno siglo XVI latinoamericano"⁵. En realidad, este planteo formaba parte de toda una corriente crítica que se manifestaba al menos desde el sermón de Antonio de Montesinos en 1511 y que tuvo como eje a los planteos morales en torno a la humanidad del amerindio. Desde que en 1503, una reunión de consejeros reales y teólogos consideró como legítima la ocupación española de los

territorios americanos en razón de la concesión pontificia, no se discutió más el problema político y jurídico de la legitimidad de la conquista. Hasta Francisco de Vitoria.

Vitoria sitúa el problema en su Relección De Indis⁶ bajo las coordenadas de la Fe y el Poder, poniendo el acento en la cuestión de los títulos o fundamentos por los que los amerindios vinieron a poder de los españoles. El planteo concreta la cuestión antropológica a su expresión política: además de cuestionar los fundamentos de la conquista, Vitoria recupera a los amerindios como sujetos políticos otros, retro trayéndose desde el presente de dominación hacia el momento anterior. Al rechazar las tesis etnocentristas y fideístas, y aún las paternalistas, mediante la fundamentación del *dominium* en la naturaleza racional del hombre, que no se pierde ni por el pecado, ni por la infidelidad, ni por la amencia, Vitoria afirma al terminar la primera parte: "Nos queda, pues, esta conclusión cierta: que antes de la llegada de los españoles, eran ellos verdaderos señores, pública y privadamente"⁷. Toda la primera y la segunda parte de la Relección van a operar bajo el supuesto del reconocimiento de la soberanía de los amerindios, entendida como posesión de bienes y como señorío sobre sí (ambos sentidos del *dominium*).

El reconocimiento del otro implica no sólo una superación del paradigma aristotélico de la servidumbre natural, como lo ha reconocido Anthony Pagden⁸, sino también una asignación de responsabilidad respecto de la comunicación a establecer. Vitoria intenta eludir permanentemente la tentación de paternalismo mediante re-flexiones autocríticas que señalaban las falencias comunicativas en ambos polos de la relación, además de apuntar a la educación y no a la naturaleza como causas.

La comunicación

Contemporáneamente a Las Casas⁹, Vitoria enumera las condiciones que debe reunir el circuito de comunicación dentro del cual se da el proceso evangelizador: "antes de recibir la noticia", "al primer anuncio", la negativa a escuchar como respuesta, la oferta correcta, la sospecha de que esto sea así, la libertad del rechazo final...¹⁰. En la refutación del cuarto título ilegítimo afirma que "imprudente y temerario sería quien creyera algo, sobre todo tratándose de lo que pertenece a la salvación, sin saber que lo afirma alguna persona fidedigna. Tal es el caso de los bárbaros, pues no saben quiénes o de qué condición son los que les predicen esa religión nueva"¹¹. Y por ello cabe la negativa a escuchar como respuesta, pues la situación de encuentro no anula la libertad de los que se encuentran, pudiendo éstos frustrar las posibilidades de comunicación, por asimetría o por legítima duda de alguno. Además de realizar el anuncio "con argumentos probables y racionales", el evangelizador debe hacerlo "con el testimonio de una vida digna y diligente de acuerdo con la ley natural"¹². La ley natural es afirmada como posible código común de la comunicación, ya que su contenido es precisamente lo que todavía no es aceptado. Ejerciendo una permanente vigilancia ideo-crítica Vitoria dice al final

de ese análisis: "No estoy muy persuadido de que la fe cristiana haya sido hasta el presente de tal manera propuesta y anunciada a los bárbaros"¹³, y aún si hubiera sido así, "no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes"¹⁴, pues en último término ni la comunicación ni la conversión son actos que puedan darse sin libertad.

Si el reconocimiento del *dominium* o soberanía del otro avasallado fue el concepto clave de la *pars destruens* de su Relección, el de comunicación será el de la *pars construens*. Sostengo que los "títulos legítimos" que aduce Vitoria como posible justificación de la presencia de España en América están todos basados en el primero: el *ius communicationis* entendido como derecho natural de todos los pueblos. La injuria consistiría en cerrar las posibilidades de desarrollo de ambos pueblos impidiendo la comunicación, y por eso Vitoria admite la posibilidad de una guerra justa para ambas partes. La "propagación de la fe cristiana" –título 2- no constituye fundamento legítimo más que como derivación del derecho de comunicación, como posibilidad de "enseñar la verdad a los que la quieran oír"¹⁵. Así también la posibilidad de amistad y alianzas, formación de nuevos vínculos, derecho de intervención a favor de inocentes y el principio de mayoría –títulos 3 y 7, 4, 5 y 6 respectivamente-, encuentran su fundamento jurídico-político en la "sociedad y comunicación natural" que cambia el eje de los sujetos, desde el "ellos, los indios frente a nosotros, los españoles" de la primera y segunda parte de la Relección, a "nosotros, los pueblos del Orbe que es como una República" de la tercera parte. No hay, pues, en Vitoria una justificación de un proceso civilizatorio basado en la supuesta superioridad de Europa o incluso de la fe cristiana. La ambigüedad de algunas expresiones comunes al lenguaje de la época es permanentemente acotada por la autovigilancia ideo-crítica del maestro de Salamanca, quien a cada paso advierte el sentido en el que pretende sean interpretadas sus tesis mediante referencias a la realidad de América en la que parece no cumplirse con los requisitos postulados en el plano teórico.

De las antinomias a las paradojas: exclusión o articulación

Para Vitoria el poder no se presenta bajo la forma de antinomias, como pudo caracterizarlo el pensamiento moderno transpirenaico, sino bajo la forma de paradojas¹⁶. La esencial ambivalencia del poder, en tanto es *necesario* para la vida social y al mismo tiempo *peligroso* por las fuerzas que pone en juego, es tratada por Vitoria no en el terreno lógico sino en el histórico. Este modo de plantear la cuestión evita la contradicción lógica conducente a una antinomia, reconociendo los hechos histórico-reales bajo la expresión paradójal. El reconocimiento de la ambivalencia del poder, y de los hechos históricos en general, mediante la formulación de paradojas, implica reconocer un margen de realidad sustraído a la capacidad humana de preordenamiento.

La expresión paradójal, sin embargo, no es en Vitoria una aceptación resignada de aspectos positivos y negativos, sino un intento de articulación, si se quiere dialéctica -o "disputada"-, de conceptos que intentan caracterizar una

realidad compleja. Es ése el caso del poder, que incluye no sólo la fuerza sino también la autoridad¹⁷, no sólo la soberanía sino también la comunicación¹⁸.

Apoyarse en el valor de la comunicación para plantear desde allí la comprensión del poder, resulta una alternativa a las dos actitudes que ya en su momento se presentaron frente al problema de la irrupción de los pueblos nuevos en la conciencia internacional¹⁹. Ni la actitud *paternalista* de Juan Ginés de Sepúlveda ni la tesis *antipaternalista* de Bartolomé de Las Casas resuelven la antinomia fundamental entre autonomía y poder. Sí lo hace el recurso al ideal-guía de una plena comunicación humana, pues permite superar la polarización aporética de la antítesis paternalismo/antipaternalismo situándose en un plano de legitimación más elevado.

La comunicación no implica la existencia de niveles de partida simétricos. Esto es evidente en el encuentro entre españoles y amerindios. Pero todo proceso comunicativo –en la medida en que verdaderamente lo sea– tiende a desplegarse estableciendo un cierto equilibrio como resultado del flujo mutuo de informaciones y de la asignación de responsabilidad. La comunicación implica transmisión, participación e intercambio; comunicar es poner en común. La comunicación es el presupuesto y la expresión de la comunidad. En relación con el antipaternalismo radical, la comunicación denuncia el callejón sin salida de incomunicación y anarquía al que conduce y, en el peor de los casos, sus consecuencias egoístas e insolidarias. Frente al paternalismo, implica sustituir la idea de intervención, que inevitablemente entraña desigualdad de posiciones, por el proceso comunicativo que tiende a poner en común los valores y experiencias de aquellos entre los que se suscita.

De esta manera, es posible leer en Vitoria una relación con el otro que, si bien puede albergar la contraposición y el conflicto, también puede dar lugar a la comunicación. No toda relación con el otro es conflictiva, aunque la amenaza de conflicto esté siempre presente. Si en una primera aproximación, Vitoria se situó en un plano de confrontación (“ellos” frente a “nosotros”), éste no fue necesariamente de conflicto sino de *reconocimiento* de la alteridad. Las conclusiones de las dos primeras partes de la Relección *De Indis* (“los indios son verdaderos dueños y señores...”) muestran que el movimiento que va del “nosotros” al “ellos” puede ser de reconocimiento de la soberanía siempre que se deje interpelar éticamente por el movimiento que viene del “ellos” al “nosotros”.

En este aspecto, la Relección de Vitoria constituye un claro ejemplo de esa complementación entre gnoseología y ética de la alteridad tal como pretende articularlas Paul Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro*²⁰. Ricoeur aboga por el entrecruzamiento del movimiento ético del otro hacia el sí con el movimiento gnoseológico del sí hacia el otro, estudiado por Husserl. Pues “el tema de la exterioridad sólo alcanza el término de su trayectoria, a saber, el despertar de una respuesta responsable a la llamada del otro, presuponiendo una **capacidad de acogida, de discriminación y de reconocimiento**, que proviene, en mi opinión –dice Ricoeur–, de una filosofía del Mismo distinta de aquella a la

que replica la filosofía del Otro²¹. En efecto, si la interioridad sólo estuviese determinada por una voluntad de cierre totalizador o de repliegue separador, ¿cómo podría entender una palabra que le sería tan extraña no significando nada para una existencia aislada?

Después de reconocer en los amerindios su capacidad de soberanía, su capacidad de *dominium*, con lo cual la alteridad era acogida, discernida y reconocida, Vitoria inicia el movimiento contrario de superación de las distancias, afirmando que todos los pueblos están llamados a la comunicación.

***Ius Communicationis* y Trans-Modernidad**

El derecho a la comunicación, único título cuyo incumplimiento daría lugar a la injuria, se pone así en el umbral del nuevo mundo a construir. No sirve ya el paradigma del Imperio, ni sirve el paradigma de la cristiandad. Para Vitoria, los pueblos reconocidos como soberanos, más allá de sus diferencias religiosas o culturales, constituyen “el Orbe como una República”.

Vitoria no se imagina tampoco un mundo de pueblos aislados. El proyecto de restitución de las tierras a sus antiguos dueños que llevan adelante sus discípulos en el Perú a partir de 1563, implicaba el reconocimiento de una alteridad en comunicación²². El proyecto se completaba con un tratado de “amistad y paz perpetua” que discurría por cauces políticos y jurídicos, institucionalizando así una concepción antropológica del poder, que articulaba *dominium* y *communicatio*.

La necesidad de comunicación entre los pueblos, no la dejaba Vitoria al arbitrio de éstos, siempre susceptibles de caer en las relaciones de dominación. Menos aún si el problema se lo plantea a cuarenta años de iniciada ya esa relación entre españoles y amerindios. Vitoria sitúa su propuesta en el plano del *derecho de gentes*. Entre la fuerza impositiva del derecho natural y la variabilidad acordada por los contratos entre Estados, el derecho de gentes institucionalizaba como *derecho a la comunicación* esa antropología de la mediación que está en la base de su pensamiento. Pedro Cerezo ha señalado que el *ius communicationis* supone que el desarrollo de lo humano “exige vínculos progresivos e intensivos de socialización y solidaridad, que Vitoria extiende hasta el límite de la comunidad universal”, y por ello, “el *totus orbis* tiene el rango de una idea práctica, en sentido kantiano, en cuanto establece un principio *a priori* de totalización y unificación progresiva de la sociedad humana. En cuanto tal, encierra una medida inmanente de lo que es justo y conveniente con respecto a la totalidad. Pero, a la vez, el *totus orbis* es también una república o comunidad de pueblos, esto es, una realización histórica, aunque imperfecta, de aquella idea práctica normativa²³. Por ello el *a priori* normativo en Vitoria no es meramente formal, sino que se historicifica y concreta en las relaciones sociales entre los pueblos.

Con estas breves indicaciones, creemos haber mostrado que el pensamiento de Francisco de Vitoria provee de un inigualable punto de apoyo para re-pensar la Modernidad bajo otro paradigma, el que incluye a la alteridad negada por la modernidad eurocéntrica y apunta a una Trans-modernidad por subsunción de los aspectos valiosos. En Vitoria hay una crítica de la razón conquistadora que constituye una verdadera negación del mito de la modernidad. Pero también hay una afirmación de las ideas ético-políticas presentes en esos procesos históricos que amojonan el camino hacia un mundo construido bajo el paradigma de la comunicación. Apropiarnos crítica y creativamente de esta tradición de pensamiento -la íberoamericana, todavía insuficientemente estudiada- hace a las posibilidades, fecundidad y vitalidad de nuestro filosofar hoy.-

¹ Cfr. Dussel Enrique: *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2001. Especialmente caps. XVI, XVII y XVIII.

² *Ibíd.* Pp. 350ss.

³ *Ibíd.* P. 355, nota 19.

⁴ *Ibíd.* P. 356.

⁵ *Ibíd.* P. 371.

⁶ Relección *De Indis prior* en *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*. Edición crítica bilingüe de Teófilo Urdánoz, OP. BAC, Madrid, 1960.

⁷ *De Indis*, I, 24.

⁸ Cfr. Pagden, Anthony: *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada* (Trad. de Belén Urrutia Dmínguez). Alianza editorial. Madrid, 1988. Especialmente capítulo 4.

⁹ Es probable que el *De unico modo* fuera compuesto en Guatemala entre 1536 y 1537, mientras que Vitoria comienza a tratar el tema de los indios desde 1535, y su Relección *De Indis prior* es de 1539.

¹⁰ *De Indis*, II, 8-15.

¹¹ *De Indis*, II, 15.

¹² *De Indis*, II, 18.

¹³ *De Indis*, II, 14.

¹⁴ *De Indis*, II, 15.

¹⁵ *De Indis*, III, 9.

¹⁶ Cf. AUAT Luis Alejandro: *Soberanía y Comunicación. El poder en el pensamiento de Francisco de Vitoria*. Tesis doctoral. Universidad Católica de Santa Fé. Santa Fé (Rep. Arg.), 2000. Inédita. ¹⁷ Vitoria articula estos dos conceptos en *De potestate civil*, 5 y en *De lure belli*, 19. ¹⁸ Esquema básico de la Relección *De Indis*. ¹⁹ Cf. PEREZ LUÑO A.E.: *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Ed. Trotta, Madrid 1992. Especialmente el cap. IV. ²⁰ RICOEUR: *Sí mismo como Otro*. Siglo XXI ed. México-Madrid 1996. Este aspecto particular lo hemos desarrollado en AUAT L. Alejandro: *Alteridad e Intersubjetividad. Aproximación a la antropología de Francisco de Vitoria*. Revista de Ciencia y Técnica, Serie Científica. UNSE. Santiago del Estero. Nº 4, Diciembre de 1999. ²¹ RICOEUR: *Op. Cit.* P. 377. ²² Cf. PEREÑA VICENTE Luciano : *Proceso a la conquista de América*. Lección inaugural curso académico 1987-1988, Fac. de Cs. Políticas y Sociología León XIII. Universidad Pontificia de Salamanca, en Madrid 1987. ²³ CERZO GALÁN Pedro: *El derecho a la comunicación y la empresa colonizadora en Fco. de Vitoria*. En BERCHEN Theodor y LAITENBERGER Hugo: *Lengua y Literatura en la época de los descubrimientos*. Junta de Castilla y León, Valladolid 1993.-